

# **“¡Ese desarrollo quiere acabar con nosotros/as!”: del horizonte colonial al giro epistémico des-colonizador<sup>1</sup>**

**Gabriel Rodrigues Lopes**

Doutorando em Antropologia, Universidad de Buenos Aires (ICA/UBA), Bolsista de doutorado do Conselho Nacional de Investigações Científicas y Técnicas (Conicet, Argentina).

e-mail: bieleosamigos@hotmail.com

## **Resumen**

En la historia contemporánea, América Latina ha sido escenario de muchos sacrificios materiales, políticos, culturales y humanos en nombre del desarrollo. Frente a ello, es común escuchar exclamaciones como “ese desarrollo quiere acabar con nosotros!”, lo que significa poner en jaque la estructura moderno/colonial/norte-eurocéntrica/patriarcal que lo sostiene. En este trabajo, desde un giro epistémico des-colonizador, se ha invertido la situación de invisibilidad a que goza la modernidad/colonialidad en el desarrollo, o sea, hemos desmontado los dispositivos de poder, los imaginarios y los mitos que lo sostienen a fin de enfrentar su horizonte colonial de dominación que aún logra silenciar (colonialmente), inferiorizar (epistemológicamente) y subestimar (políticamente) las voces críticas que generan conocimientos y mundos otros. La investigación está orientada por una metodología cualitativa teórico-explicativa, con una extensa revisión bibliográfica (tesis, libros, artículos y documentales) y reflexiones a partir de vivencias en comunidades campesinas e indígenas en Brasil, Argentina y México. Esperamos liberar el espacio semántico, epistémico y discursivo a fin de identificar el “todavía no”, las alternativas posibles al desarrollo.

**Palabras-clave:** Desarrollo; colonialidad del poder; decolonialidad; red heterárquica del poder; giro epistémico des-colonizador.

## **Resumo**

### **“Esse desenvolvimento quer acabar com a gente!”: do horizonte colonial ao giro epistêmico des-colonizador**

Na história contemporânea, América Latina tem sido o palco de muitos sacrifícios materiais, políticos, culturais e humanos em nome do desenvolvimento. Diante disso, é comum escutar exclamações como “esse desenvolvimento quer acabar com a gente”, o que significa por em xeque a estrutura moderno/colonial/norte-eurocêntrica/patriarcal que o sustenta. Neste trabalho, desde um giro epistêmico des-colonizador, invertemos a situação de invisibilidade que gozava a modernidade/colonialidade no desenvolvimento, ou seja, desmontamos os dispositivos de poder, os imaginários e os mitos que o sustentam, a fim de enfrentar seu horizonte colonial de dominação que ainda logra silenciar (colonialmente), inferiorizar (epistemologicamente) e subestimar (politicamente) as vozes críticas que geram conhecimentos e mundos outros. A investigação está orientada por uma metodologia qualitativa teórica-explicativa, com um extensa revisão bibliográfica (teses, livros, artigos e

---

<sup>1</sup> La exclamación en el título del artículo fue recuperada de mi tesis de maestría, presentada a la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM) en *doble titulación* con la Universidad Autónoma de Madrid (UAM), en el año 2014.

documentais) e reflexões a partir de vivências em comunidades camponesas e indígenas no Brasil, Argentina e México. Esperamos liberar o espaço semântico, epistêmico e discursivo a fim de identificar o “ainda não”, as alternativas possíveis ao desenvolvimento.

**Palavras-chave:** Desenvolvimento; colonialidade do poder; decolonialidade; rede heterárquica del poder; giro epistêmico des-colonizador.

### Abstract

#### “We don't want that offer 'development!': of the horizon colonial to the epistemic shift decolonizing

In the contemporary history, Latin America has been the scene of many materials, political, cultural and human sacrifices in the name of development. Therefore, it is common to hear exclamations like " This 'development' wants to put an end to us ", which means put on checkmate the structure modern/colonial/North-Eurocentric/patriarchy that sustains it. In this work, from an decolonizing epistemic turn, reversed the situation of invisibility which enjoyed modernity / coloniality development, that is, we disassemble the devices of power, the imaginary and the myths that sustain, to confront its colonial horizon of domination that still manages to mute (colonially), to belittle (epistemologically) and underestimate (politically) critical voices that generate knowledge and other worlds. The research is guided by a qualitative methodology, theoretical-explanatory, with an extensive literature review (theses, books, articles and documentaries) and reflections from experiences in peasant and indigenous communities in Brazil, Argentina and Mexico. We hope to release the semantic, epistemic and discursive space to identify the "not yet", the possible alternatives to development.

**Keywords:** Development; power coloniality; decolonial; heterarchical net of power; decolonizing epistemic turn.

### Introducción

El año es 2012, en pleno invierno en el norte de Argentina. En medio del monte santiagueño (provincia de Santiago del Estero), salimos a recorrer en busca de maderas secas para prender una fogata a fin de calentar el agua para el mate y sacarnos un poco la sensación de frío que nos azotaba el cuero. Me dijo Marcos, un campesino que vive en un paraje en Pinto, que antes de la soja el viento no levantaba tanta tierra, la sensación de frío era más amena y el pelo no se quedaba tan duro. En el tercer mate empezó a comentar acerca de los desmontes y desalojos que ha vivido toda la comunidad campesina desde hace años y le parecía que en verdad ese tal *desarrollo* quería acabar con todos ellos y ellas. Dicha exclamación se clavó en mi cuerpo y no la pude más sacar de mis entrañas.

Por ende, es desde otra localización epistémica que iremos abordar el *desarrollo*. En ese marco, no lo tomamos como algo natural, presente en la esencia de la sociedad y necesario dentro de la dinámica social. Sino que lo observamos como una idea-fuerza que, construida históricamente, de acuerdo a condiciones concretas de posibilidad, legitimado por discursos y habilitado por ‘expertos’ e instituciones, debe ser cuestionada y criticada en su racionalidad moderna/colonial si queremos liberar el espacio semántico y discursivo para visibilizar e impulsar otras perspectivas de concebir la vida y el futuro (emancipado del *desarrollo*).

El objetivo de este artículo se dirige entonces a: comprender cómo la idea *desarrollo* se estableció como un nuevo patrón de poder colonial, a describir el contexto epistémico y

socio-histórico de su conformación y sus sutiles y efectivos controles sociales, fundamentales para la manutención y reproducción del orden social vigente. Este objetivo está subordinado a una estrategia mayor de descolonización epistémica y de deconstrucción del concepto de *desarrollo* a fin de liberar el espacio semántico necesario para visualizar las alter(n)-ativas actualmente en construcción y pensarlas junto y con los/as que las construyen cotidianamente. No es demás señalar que la investigación está orientada por una metodología cualitativa teórico-explicativa, en que las reflexiones que presentaremos a seguir surgen del dialogo entre una extensa revisión bibliográfica (tesis, libros, artículos y documentales) y las vivencias en comunidades campesinas en Brasil (semiárido de Bahia y Sergipe), campesinas-indígenas en Argentina (territorio *sanaviron*, Pinto, Santiago del Estero), pueblos indígenas en México (*zoques* y *diidxazá* en Oaxaca, *tzotziles* y *tzeltales* en las montañas de Chiapas) y en Perú (*quechuas*, Pucará, Puno), distribuidos entre los años 2012 y 2015, que permitieron observar y sentir el colonialismo encubierto en el *desarrollo*.

Orientado a dichos objetivos, estaremos situados desde el paradigma de la *decolonialidad* para analizar críticamente la propia idea *desarrollo*, desde sus premisas básicas hasta su práctica cotidiana. Nos servimos para tanto de las obras de algunos teóricos de la red modernidad/colonialidad, como Dussel (1994; 2001; 2007; 2011[2000]; 2011a[1977]), Mignolo (2011[2000]), Grosfoguel (2006; 2008; 2010; 2011; 2013), Castro-Gómez (2005; 2007; 2010; 2011[2000]), Maldonado-Torres (2007) y Quijano (2011[2000]), agregando a la discusión las contribuciones valiosas de Silvia Rivera Cusicanqui (2010; 2010a). La corriente teórica del post-desarrollo, íntimamente relacionada con la anterior, también nos orientará en dicho ejercicio el trabajo de Esteva (1996[1992]), el libro de Escobar (2007[1996]) y la tesis doctoral del geógrafo crítico Gómez (2006)<sup>2</sup>.

Es importante señalar que la lectura crítica que buscamos presentar desde dichos enfoques, no propone *otro desarrollo* sino que va hacia una emancipación epistémico-política para pensar una alternativa misma al *desarrollo* convencional. Para ello, es necesario ubicarse en otro *locus* de enunciación a fin de promover un debate en torno al eurocentrismo y la modernidad, y develar así su reverso, la *colonialidad*.

El artículo se divide entonces en dos partes, empezamos por *decir* desde donde estamos parados para ver y analizar la cuestión *desarrollo*, es decir, presentaremos el contexto epistémico-político que se configura desde la invasión europea en 1492, base para la conformación de la idea-fuerza *desarrollo* siglos después. Creemos que sea un paso hacia la construcción de un dialogo horizontal libertador que vaya más allá de la versión eurocéntrica de la modernidad. En la segunda parte nos detenemos en la construcción socio-histórica del *desarrollo*, presentando la crítica del enfoque del post-desarrollo hacia el discurso del *desarrollo*; luego las consideraciones finales.

Cabe aclarar que el presente artículo es el resultado de tres años de investigaciones para la elaboración de una tesis de maestría, en que recopilamos apenas su parte teórica. De modo que, por cuestiones objetivas y de espacio dejamos, para un trabajo futuro, las reflexiones elaboradas (y en proceso– tesis doctoral) junto con algunos/as campesino/as e indígenas sobre la cuestión *desarrollo* desde las ontologías políticas amerindias (multinaturalismo), puesto que éste *otro* actúa en y asume un *mundo* diferente al de la ontología moderna (multiculturalismo).

## Dialogar desde la decolonialidad

*“1492 fue el inicio de la Modernidad; de la mundialidad como “Centro” de Europa; de la constitución como “periferia” de América Latina, África y Asia. Ese acontecimiento histórico (1492) fue, sin embargo, interpretado de manera no-europea en los mundos periféricos”.*

<sup>2</sup> Agradezco a Jorge Montenegro por sus textos inspiradores y por los buenos momentos de conversas sobre el tema en la Ciudad de México, DF (Alasru 2014), y en Buenos Aires, al lado de Norma Giarraca, Carlos W. Porto-Gonçalves y el Grupo de Estudios Rurales (IIGG/UBA).

Enrique Dussel (1994) en “1492: el encubrimiento del Otro.”

El giro de-colonial o des-colonizador involucra fundamentalmente un cambio de perspectiva y de actitud profundos en las prácticas y formas de conocimiento de sujetos colonizados y el paso de la idea al proyecto de des-colonización. Las primeras raíces del giro de-colonial se encuentran en la misma colonización moderna, como respuesta muy profunda de los sujetos conquistados (como el pensamiento indígena, afro-caribeño) delante de la carga violenta de la conquista que además invalidaba e invisibilizaba sus conocimientos, su modo de ser y estar en el mundo y su propia humanidad (Maldonado-Torres, 2007).

Se trata así de la emergencia de una nueva actitud des-colonial, dejando de lado la actitud natural colonial y la dialéctica de reconocimiento imperial, es decir, “aquella que presupone que todo sujeto debe obtener reconocimiento del hombre blanco para adquirir sentido completo de su humanidad” (p.158). Como todos/as nosotros/as siempre hablamos desde un lugar epistémico, desde un *locus* de enunciación, desde una geopolítica y cuerpo-política del conocimiento, el hecho de reflexionar sobre la cuestión del desarrollo desde un giro epistémico des-colonizador implica echar luz, re-interpretar y resignificar (sobre) las experiencias con el *desarrollo*.

Por ello, en el sentido común y en buena parte de los discursos académicos y políticos pareciera que vivimos, en el contexto latinoamericano, en una era descolonizada y/o postcolonial, ya que se encuentran superados el Pacto Colonial, las administraciones coloniales y se han consolidado los Estados-Nación independientes en términos político-institucionales. Sin embargo, trascendiendo dicha suposición a partir del giro decolonial, del concepto de *decolonialidad*, se nos permite visualizar más bien un proceso de “transición del colonialismo moderno a la colonialidad global” (CASTRO-GÓMEZ y GROSGOUEL, 2007, p. 13). En ese sentido, las estructuras de poder formadas durante siglos de expansión colonial europea, como la división internacional del trabajo entre centro y periferias y la jerarquización étnico-racial de las poblaciones, no se han transformado significativamente con el fin del colonialismo ni con la formación de los Estados-Nación en la periferia (CASTRO-GÓMEZ y GROSGOUEL, 2007; PORTO-GONÇALVES, 2006).

Hablamos entonces de un horizonte colonial de dominación de larga duración (CUSICANQUI, 2010) del *desarrollo* que reconstituye y refuncionaliza continuamente las estructuras de dominación coloniales de larga duración, elaboradas desde la conquista. Estas pasan a funcionar como modalidades de colonialismo interno por medio de diversas cadenas de dominación que explican el hecho de que cada estrato se va afirmando sobre la negación de “los de abajo” y a su vez anhelando gozar del nivel de consumo de bienes de los de arriba.

Desde ese concepto, la dominación y explotación del Norte sobre el Sur Global no se orienta exclusivamente por el ámbito de la ‘superestructura’, derivada de las estructuras económicas, como se interpreta desde el paradigma marxista. Sino que se funda en una estructura de larga duración, que se conforma en el siglo XVI por una jerarquía europeo *versus* no europeo. En ese sentido, el ámbito discursivo/simbólico que define la separación entre poblaciones blancas y no-blancas es *constitutiva* de la acumulación de capital a escala mundial, desde el siglo XVI, y no se reduce a las categorías de superestructura-infraestructura o esferas autónomas. Más bien, se forma una red compleja y enredada de múltiples regímenes de poder, como plantea el pensamiento *heterárquico* del sociólogo griego Kontopoulos (en CASTRO-GÓMEZ y GROSGOUEL, 2007).

Luego, el capitalismo no puede ser entendido sólo como un sistema económico, como lo interpreta el paradigma de la economía política, tampoco apenas un sistema cultural, como lo ve el paradigma de los estudios culturales/postcoloniales anglosajones. Más bien puede comprenderse como una *red global de poder* conformada por procesos políticos, económicos, culturales, donde esas múltiples relaciones de poder (raciales, étnicas, espirituales, económicas, epistémicas, sexuales y de género) mantienen y reproducen el sistema a escala local y global (CASTRO-GÓMEZ y GROSGOUEL, 2007).

El concepto de colonialidad no es otra cosa que identificar las relaciones de poder a escala global que nacen de la expansión del colonialismo, de la expansión colonial. Esas relaciones de poder, si bien nacen de esa historia de expansión colonial se autonomizan ya de las administraciones coloniales, se internalizan en la subjetividad de los individuos, en los cuerpos, en las estructuras sociales, en las instituciones y luego, una vez desaparecen las administraciones coloniales, esa multiplicidad de jerarquías de poder globales –que es la colonialidad del poder– no desaparecen, se quedan intactas (GROSFOGUEL, 2010, p. 36-37).

Como bien sintetiza Maldonado-Torres (2007, p. 131), “el colonialismo precede a la colonialidad, la colonialidad sobrevive al colonialismo”. Ello porque, el colonialismo se refiere a una relación formal de poder político y económico establecida entre un pueblo y otro, en donde la soberanía de uno reside en el poder del otro, configurando así una relación de dominación de uno sobre el otro. Entonces, ahora la *colonialidad* es más un patrón de poder originado a partir del colonialismo moderno, que se expresa en las formas como el conocimiento, la autoridad, el trabajo y las relaciones intersubjetivas se articulan en torno de las relaciones sociales de producción capitalistas y de la idea de *raza* (2007).

La *colonialidad*, en ese sentido,

se mantiene viva en manuales de aprendizaje, en el criterio para el buen trabajo académico, en la cultura, el sentido común, en la auto-imagen de los pueblos, en las aspiraciones de los sujetos (...) respiramos la colonialidad en la modernidad cotidianamente (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 131).

De ese modo, es a partir de la conquista de lo que se vendría a llamar “América” que una particular relación económico y social (capitalismo) pudo correlacionarse con otra forma de dominación y subordinación (*raza*), logrando mantener y justificar el control sobre los pueblos, ahora colonizados. La empresa colonial y su explotación sólo pudo entonces ser legitimada a través del imaginario que introduce una *diferencia natural* entre colonizador y colonizado y autoriza al primero a ejercer un poder disciplinar sobre el último (CASTRO-GÓMEZ, 2011[2000]).

## **La idea de raza como categoría fundante de las relaciones sociales de dominación**

Para que América se constituyese como la primera “id-entidad” de la modernidad, primer espacio/tiempo de un nuevo patrón de poder mundial, fue necesario que dos procesos históricos convergiesen y se asociasen como ejes fundamentales: por un lado, la articulación, en torno del capital-trabajo asalariado y del mercado mundial, de todos los modos históricos de control y explotación del trabajo, del control de la producción-apropiación-distribución de productos y recursos. O sea, la servidumbre, la esclavitud, la pequeña producción mercantil, el salario y la reciprocidad, aunque existían de modo simultáneo en el mismo espacio/tiempo, se articulaban y se constituían en torno a y en función del capital, puesto que fueron intencionadamente fundadas y ordenadas a fin de producir mercaderías para el mercado mundial (QUIJANO, 2011[2000]).

En la medida en que aquella estructura de control del trabajo, de recursos y de productos, consistía en la articulación conjunta de todas las respectivas formas históricamente conocidas, se establecía, por primera vez en la historia conocida, un patrón global de control del trabajo, de sus recursos y de sus productos (...) Se establecía una nueva, original y singular estructura de relaciones de producción en la experiencia histórica del mundo: el capitalismo mundial (QUIJANO, 2011[2000], p. 222).

De otra parte, la *idea de raza*, un invento que ha permitido establecer una diferencia entre grupos sociales a partir de codificaciones binarias (superior/inferior), que logran poner a unos en una localización natural de superioridad sobre los otros. En otras palabras, la idea de *raza* es un dispositivo de poder, un instrumento eficaz y duradero de clasificación social de la población. Fundamental entonces para asociar las nuevas relaciones sociales, que se configuraban como relaciones de dominación colonial, con las nuevas identidades (indios, mestizos, negros, europeo, blanco) que se correlacionaban a diferentes jerarquías, lugares y roles sociales en la estructura de poder de la nueva sociedad. Además, fue un modo, primero, de conceder legitimidad a las relaciones de dominación que imponía la conquista y luego, de naturalizar dichas relaciones coloniales entre europeos y no-europeos (QUIJANO, 2011[2000]).

Esa idea fue asumida por los conquistadores como el principal elemento constitutivo, fundante, de las relaciones de dominación que la conquista imponía. Sobre esa base, en consecuencia, fue clasificada la población de América, y del mundo después, en dicho nuevo patrón de poder (...) Los pueblos conquistados y dominados fueron situados en una posición natural de inferioridad y, en consecuencia, también sus rasgos fenotípicos, así como sus descubrimientos mentales y culturales (QUIJANO, 2011[2000], p. 220-221).

Siendo así, las nuevas identidades sociales producidas sobre el abrigo de la idea de raza fueron combinadas/asociadas de modo estructural con la división racista del trabajo y de formas de explotación del capitalismo colonial, reforzándose mutuamente. Surge así una nueva tecnología de dominación/explotación (raza/trabajo) que se articula de modo que queden como naturalmente relacionadas. Vemos entonces, la temprana percepción/asociación de que el trabajo asalariado era privilegio de la blancura social, bien como los puestos de mando en las administraciones coloniales, plasmada hoy día, en el menor sueldo que cobran las dichas *razas inferiores* por igual trabajo que el de los *blancos* (QUIJANO, 2011[2000]). En ese sentido, “el capitalismo mundial fue, desde la partida, colonial/moderno y eurocentrado” (Ibid, p. 226).

De ahí surge una cuestión, cómo fue posible entonces que los europeos, además de sentirse superiores a todos los otros pueblos del mundo, se sintieran *naturalmente* superiores. Para suponerse como tal, inicialmente se hizo necesario posicionarse en la condición de centro del capitalismo mundial a través de la imposición, a los demás países del mundo, de nuevas identidades. Esto se logró mediante la expropiación de las poblaciones colonizadas más aptas para beneficiar el desarrollo del capitalismo europeo, la represión violenta de los modos de producción de conocimiento, de los sentidos y del universo simbólico de los colonizados, etc.; y forzando a los colonizados a absorber la cultura de los colonizadores; ya sea desde la actividad tecnológica y material hasta la subjetiva, como la religiosidad judeo-cristiana (QUIJANO, 2011[2000]).

Todo ese accidentado proceso implicó a largo plazo una colonización de las perspectivas cognitivas, de los modos de producir u otorgar sentido a los resultados de la experiencia material o intersubjetiva, del imaginario, del universo de relaciones intersubjetivas del mundo, de la cultura en suma (QUIJANO, 2011[2000], p. 228).

La “centralidad” de Europa ha permitido el nacimiento de la subjetividad, de un ‘yo’ constituyente que se sirve de la razón. De ese modo, se desplaza a Dios, y su voluntad divina, como determinador de los acontecimientos terrenales, individuales y sociales. Ahora es el hombre mismo que es capaz de interpretar toda la complejidad de la naturaleza, mediante la *ciencia* y la *técnica*, a fin de dominarla y ponerla a su servicio. La inseguridad del hombre delante de la imponente y misteriosa naturaleza es combatida cuando se la toma

como 'enemiga, adversaria' y se usa la razón para domesticarla (CASTRO-GÓMEZ, 2011 [2000]).

El papel de la razón científico-técnica es precisamente acceder a los secretos más ocultos y remotos de la naturaleza con el fin de obligarla a obedecer nuestros imperativos de control. La inseguridad ontológica sólo podrá ser eliminada en la medida en que se aumenten los mecanismos de control sobre las fuerzas mágicas o misteriosas de la naturaleza y sobre todo aquello que no podemos reducir a lo calculable (CASTRO-GÓMEZ, 2011 [2000], p. 164-165).

Por lo tanto, los europeos, desde un *locus* de enunciación hegemónico y privilegiado, inauguran una nueva perspectiva temporal de la historia cuando generan el proceso de re-identificación histórica de los pueblos colonizados, de sus respectivas historias y culturas como representativas de un *pasado* de un camino histórico cuyo fin era *Europa* (DUSSEL, 1994; QUIJANO, 2011[2000]).

### La crítica al eurocentrismo

En base a las discusiones anteriores, es desde esa geopolítica y cuerpo política del conocimiento que la modernidad y la racionalidad son imaginadas como experiencias y productos exclusivos de Europa Occidental. Luego, las relaciones intersubjetivas y culturales de ésta con el resto del mundo pasan a ser codificadas desde nuevas categorías, desde una perspectiva dualista, binaria, dicotómica (Oriente-Occidente, mágico-mítico, primitivo-civilizado, tradicional-moderno, irracional-racional, subdesarrollado-desarrollado), como plantean Dussel, 2011[2000] y Quijano, 2011[2000]).

Así, el *eurocentrismo* –fundamentalismo del conocimiento que no admite otras epistemologías ni el acceso a la racionalidad por el no-europeo– idealiza los mitos: i). de que la historia de la civilización humana es una trayectoria que se inicia en un estado de naturaleza y va hacia Europa (ver Dussel acerca de Hegel) y ii). de que las diferencias entre Europa y no-Europa son *diferencias de naturaleza* (raza) y no de la historia de poder. El eurocentrismo así se espacializa mundialmente con la expansión del colonialismo europeo y territorializa el evolucionismo y el dualismo (cartesiano) como sus elementos nucleares (QUIJANO, 2011[2000]).

Eurocentrismo es el nombre de una perspectiva de conocimiento cuya elaboración sistemática comenzó en Europa Occidental antes de mediados del siglo XVII, aunque algunas de sus raíces son sin duda más viejas (...) y que se hizo mundialmente hegemónica recorriendo el mismo cauce del dominio de la Europa burguesa. Su constitución ocurrió asociada a la (...) experiencia y las necesidades del patrón mundial de poder capitalista, colonial/moderno, eurocentrado, establecido a partir de América (QUIJANO, 2011[2000], p. 236).

Al imaginarse representar la culminación de la trayectoria de la civilización humana, que parte de la naturaleza como inicio del curso civilizatorio (el mito fundacional de la versión eurocéntrica de la modernidad), se otorgan la posibilidad los europeos de considerarse a sí mismos como los *modernos, lo nuevo y lo más avanzado* de la historia de la humanidad. Al mismo tiempo, categorizaban a los no-europeos como pertenecientes a una categoría *naturalmente* inferior y así anterior, por ello se concebían no sólo como los portadores de la modernidad sino como sus creadores y protagonistas. Lo nuevo en este sentido, no es el sentirse o concebirse como superior y racionales sino el hecho de que lograron difundir y establecer esta perspectiva histórica como hegemónica en el sistema-mundo capitalista moderno/colonial (QUIJANO, 2011[2000]).

El eurocentrismo es entonces una actitud colonial en relación al conocimiento, articulado de modo simultáneo con el proceso de las relaciones sociales de poder centro-

periferia y las jerarquías étnico-raciales. Así, la superioridad concedida al conocimiento europeo, que en contrapartida excluía, negaba, omitía, silenciaba e invisibilizaba los conocimientos subalternos, es un aspecto relevante de la colonialidad del poder en el sistema-mundo capitalista (CASTRO-GÓMEZ y GROSFOGUEL, 2007).

Como nos cuenta Castro-Gómez (2005), entre fines del siglo XVII y comienzo del XVIII, en la llamada Ilustración, dicho proceso de invisibilización y silenciamiento se legitimaba en base a la idea de que los conocimientos del *Otro* representaban una etapa inferior, mítica, pre-moderna y pre-científica del conocimiento humano. El conocimiento 'verdadero' era solamente proveniente de la élite científica y filosófica de Europa, puesto que "eran capaces de hacer abstracción de sus condicionamientos espacio-temporales para ubicarse en una plataforma neutra de observación" (CASTRO-GÓMEZ y GROSFOGUEL, 2007:20). El 'punto cero', como un punto de vista neutro, fue privilegiado así como el ideal final del conocimiento científico.

Un 'punto cero' se convierte así en un 'punto ciego', desde el punto de vista político, de la izquierda latinoamericana, y en particular la marxista, que se mueve, como sostiene Dussel (2007), desde una posición eurocéntrica sin cuestionar el lugar del cual hablan, generando conocimiento y orientando su accionar (GROSFOGUEL, 2008). En otras palabras,

lo que Marx mantiene en común con la tradición filosófica occidental es que su universalismo a pesar de que surge desde una localización particular, en este caso el proletariado, no problematiza el hecho de que dicho sujeto sea europeo, masculino, heterosexual, blanco, judeo-cristiano, etc. (GROSFOGUEL, 2008, p. 207).

La implicación socio-política de ello es que Marx reprodujo el racismo epistémico, como otrora lo había hecho Hegel, al plantear que los pueblos y sociedades no-europeas no tenían capacidad de producir pensamiento y conocimiento digno de figurar como legado filosófico de la humanidad o historia mundial (GROSFOGUEL, 2008). Dichos pueblos y sociedades no-europeas

no habían alcanzado el desarrollo de las fuerzas productivas ni los niveles de evolución social de la civilización europea. De ahí que a nombre de civilizarlos y de sacarlos del estancamiento a-histórico de los modos de producción pre-capitalistas, Marx apoyó la invasión británica de la India en el siglo XVIII y la invasión estadounidense del norte de México en el siglo XIX (GROSFOGUEL, 2008, p. 208).

## La "hybris de punto cero", evolucionismo y dualismo cartesiano

El proyecto de la modernidad sería entonces el gran intento de poner bajo la guía segura del conocimiento toda la vida, a su vez controlada por el hombre occidental, el único que haría uso de la razón. Luego, se demanda poner como centro epistémico del mundo el hombre / blanco / heterosexual / europeo / cristiano / capitalista / militar / patriarcal / urbano (GROSFOGUEL, 2006), al "rango de principio ordenador de todas las cosas" (Blumemberg citado por Castro-Gómez, 2011 [2000]).

Se hace necesario detenernos brevemente para entender lo que propone Castro-Gómez (2005) con el concepto de "*hybris de punto cero*". Entre 1492 y 1700 es la época en que las ciencias empezaron a pensarse a sí mismas y cuando emerge el paradigma epistémico aun hegemónico en la universidades occidentalizadas de concebir el mundo como una máquina. Es decir, luego de la expansión colonial europea en 1492 y la formación del sistema-mundo se subalterniza la visión orgánica del mundo, predominante hasta entonces, donde la naturaleza, el ser humano y el conocimiento formaban parte de una totalidad interrelacionada (CASTRO-GÓMEZ, 2007).

Es justo en esa época que emerge el antropocentrismo, la actitud objetivante frente a la naturaleza, la imposición de la idea dicotómica de que la naturaleza y el ser humano son ámbitos ontológicamente separados y que éste debería ejercer una dominación sobre la otra y un control racional del mundo. Por ello, “el conocimiento ya no tiene como fin último la comprensión de las ‘conexiones ocultas’ entre todas las cosas, sino la descomposición de la realidad en fragmentos con el fin de dominarla” (CASTRO-GÓMEZ, 2007, p. 82).

Es Descartes entonces que formula filosóficamente el dualismo entre mente y cuerpo / entre mente y naturaleza, ya que la certeza del conocimiento se lograría a partir de la distancia entre el sujeto conocedor y el objeto conocido, o sea, siendo mayor la distancia entre el sujeto y el objeto mayor sería la objetividad (GROSFOGUEL, 2006; CASTRO-GÓMEZ, 2007).

Descartes pensaba que los sentidos constituyen un obstáculo epistemológico para la certeza del conocimiento y que, por tanto, esa certeza solamente podía obtenerse en la medida en que la ciencia pudiera fundamentarse en un ámbito incontaminado por lo empírico y situado fuera de toda duda (CASTRO-GÓMEZ, 2007, p. 82).

Para Descartes, como luego para Newton, el universo material es como una máquina en la que no hay vida, ni *telos*, ni mensaje moral de ningún tipo, sino tan sólo movimientos y ensamblajes que pueden explicarse de acuerdo con la disposición lógica de sus partes. No sólo la naturaleza física, sino también el hombre, las plantas, los animales, son vistos como meros autómatas, regidos por una lógica maquinica. Un hombre enfermo equivale simplemente a un reloj descompuesto, y el grito de un animal herido no significa más que el crujido de una rueda sin aceite (CASTRO-GÓMEZ, 2007, p. 82-83).

El conocimiento verdadero (episteme) debería fundamentarse por ende en un ámbito incorpóreo, que sería el *cogito*, lejos de toda la sabiduría práctica y cotidiana de los seres humanos (CASTRO-GÓMEZ, 2007). Descartes logra entonces reclamar un conocimiento no localizado, de visión omnipresente, universal (GROSFOGUEL, 2006), puesto que la certidumbre del conocimiento sólo puede ser lograda si se asienta en un "punto de observación inobservado" (CASTRO-GÓMEZ, 2007, p. 82). De ese modo, el "*ego cogito*" cartesiano (pienso, luego existo), previo a la experiencia (meta-empírica), incuestionable por su estructura matemática, se configura como la base de las ciencias sociales modernas (GROSFOGUEL, 2006; CASTRO-GÓMEZ, 2007).

Como nos relata Dussel en su *Filosofía de la liberación* (2011a [1977]), el despliegue del pensar cartesiano del *ego cogito* ha necesitado siglos de un “yo” que conquista (*ego conquiro*) el mundo Azteca, Inca y toda América (primer genocidio de la modernidad). De un “yo” que esclaviza a los negros del África secuestrados, contrabandeados y vendidos por el oro y plata conseguidos con la muerte, en el fondo de las minas, de los nativos indios (segundo genocidio de la modernidad). De un “yo” que quema a las mujeres indo-europeas consideradas brujas por el Santo Oficio por acumular conocimientos ancestrales *otros* y a los miles de libros de los musulmanes (GROSFOGUEL, 2006).

De un “yo” que vence las guerras realizadas contra los judíos-musulmanes, otras en India y China (hasta la guerra del opio). Todo ello ha permitido al hombre occidental construir un autorrelato histórico que lo concebía a él y a sus instituciones como el centro epistémico del mundo, configurando así la *modernidad* en Europa al mismo tiempo que la *colonialidad* en el resto del mundo (MIGNOLO, 2011[2000]).

Dussel nos orienta a no perder de vista que el rol de la ontología eurocéntrica en situar al *otro* como ente interpretable, como idea conocida, en donde “la lengua hegemónica los bautiza con sus propios nombres al ‘des-cubrirlos’ y explotarlos” (p.19), no surge de la nada. Es decir, el ‘pienso luego existo’ de Descartes estuvo entonces precedido por siglos de un “yo conquisto y extermino, luego existo”:

La filosofía moderna eurocéntrica desde el *ego conquiro*, situando a los otros pueblos, a las otras culturas, y con ello a sus mujeres y sus hijos, los dominó dentro de sus propias fronteras como cosas o útiles manipulables bajo el imperio de la razón instrumental (...) [Esa ontología] surge de la experiencia práctica de dominación sobre otros pueblos, de la opresión cultural sobre otros mundos. Antes del *ego cogito* hay un *ego conquiro* (el “yo conquisto” es el fundamento práctico del “yo pienso”, DUSSEL, 2011a [1977], p. 19).

En ese sentido, la "hybris del punto cero" es un modelo epistémico, un punto de vista que pretende observar el mundo desde un *no-lugar*, a fin de lograr una observación fuera de cualquier duda, una conciencia universal, como un Dios omnipresente. Buscando una mirada orgánica sobre el mundo, apenas logra una mirada analítica. Por ende, dicho razonamiento analítico, divide el objeto analizado en partes, lo desmecha, lo reduce a otros fragmentos y luego lo recompone mediante un orden lógico-matemático (CASTRO-GÓMEZ, 2007).

El punto cero sería, entonces, la *dimensión epistémica* del colonialismo, lo cual no debe entenderse como una simple prolongación ideológica o “superestructural” del mismo, como quiso el marxismo, sino como un elemento perteneciente a su “infraestructura”, es decir, como algo *constitutivo* (CASTRO-GÓMEZ, 2007, p. 88. Cursivas en el original).

Según Grosfoguel (2006), la "hybris del punto cero", como la visión desde los "ojos de Dios", esconde, disfraza, escamotea su localización epistémica, su geopolítica y cuerpo-política del conocimiento bajo un abstracto universalismo. Ello, históricamente, ha permitido al hombre occidental legitimar su conocimiento como el único con conciencia universal y verdadero y al mismo tiempo desechar, negar y desprestigiar el conocimiento no occidental nombrándolo de particular y, por ello, incapaz de ser universal. El ‘punto cero’, una idea eurocéntrica, obedece entonces a una estrategia de control y dominio político, económico y cognitivo sobre el mundo (CASTRO-GÓMEZ y GROSFOGUEL, 2007).

La puesta en discusión de toda esa compleja red de relaciones de poder en torno a cinco siglos de imposición del centro sobre la periferia en el sistema-mundo moderno/colonial se hace fundamental para comprender desde otro lugar epistémico y cuerpo-político la cuestión del *desarrollo*. En los discursos desarrollistas de los últimos 60 años, anclados en un discurso occidentalista se privilegia a la cultura occidental sobre las demás, el ‘Occidente’ así se configura como el modelo de *desarrollo*. En otras palabras, el discurso desarrollista, como una forma de conocimiento ‘científico’, ofrece una receta colonial sobre cómo imitar a ‘Occidente’ (CASTRO-GÓMEZ y GROSFOGUEL, 2007; ESCOBAR, 2007[1996]).

Dussel plantea que el desarrollismo debe ser analizado como una categoría filosófica fundamental, más que sociológica o económica, puesto que su posición ontológica concibe como *desarrollo* la estructura económico-tecnológica de Europa, en un tiempo-espacio, ‘estadio’ este que, además, debe ser seguido por otros países de modo unilineal, como un proceso de evolución. Es decir, el *desarrollo* es dialécticamente lineal, tiene una dirección en el espacio, un “movimiento necesario” del Ser que va desde Oriente hacia al Occidente, recorriendo el camino que llevaría al Saber Absoluto de la *Lógica*. En las palabras de Hegel, “la historia universal va del Oriente al Occidente. Europa es absolutamente el Fin de la Historia Universal. Asia es el comienzo” (HEGEL *apud* DUSSEL, 1994, p. 15).

La idea *desarrollo* tiene así su cuna en el estado de ánimo de Europa a principios del siglo XIX, como en el caso de la ontología hegeliana que borra del análisis de la historia mundial a América Latina y a África y sitúa a Asia en un estado de ‘niñez’, de “inmadurez”. Dicho desarrollo de la historia del *Este* hacia el *Occidente* es claramente ideológico, el momento constitutivo del ‘eurocentrismo’ que luego se impone a las universidades, a los programas nacionales-populares, a las revoluciones socialistas de América Latina (DUSSEL, 1994).

El mundo se divide en el Viejo Mundo y en el Nuevo Mundo. El nombre del Nuevo Mundo proviene del hecho de que América [...] no ha sido conocida hasta hace poco para los europeos. Pero no se crea que esta distinción es puramente externa. Aquí la división es esencial. Este mundo es nuevo no sólo relativamente sino absolutamente; lo es con respecto a todos sus caracteres propios, físicos y políticos [...] El mar de las islas, que se extiende entre América del Sur y Asia, revela cierta inmadurez por lo que toca también a su origen [...] No menos presenta la Nueva Holanda caracteres de juventud geográfica, pues si partiendo de las posesiones inglesas nos adentramos en el territorio, descubrimos enormes ríos que todavía no han llegado a fabricarse un lecho [...] De América y de su grado de civilización, especialmente en México y Perú, tenemos información de su desarrollo, pero como una cultura enteramente particular, que expira el momento en que el Espíritu se le aproxima (*sowie der Geist sich ihr näherte*) [...] La inferioridad de estos individuos en todo respecto, es enteramente evidente (HEGEL *apud* DUSSEL, 1994, p. 15-16).

En lo que se refiere a sus elementos, América no ha terminado aún su formación [...] [Latino-] América es, por consiguiente, la tierra del futuro. En tiempos futuros se mostrará su importancia histórica [...] Pero como país del futuro América no nos interesa, pues el filósofo no hace profecías (HEGEL *apud* DUSSEL, 1994, p. 16).

Vemos así que el contexto epistémico-político que ha permitido el surgimiento del *desarrollo*— como una posición (cartesiana) de centralidad en el sistema-mundo capitalista, que demanda ciertas políticas de intervención capaces de transitar un país o región de un punto a otro en una escala evolutiva— es la culminación absurda de una ideología racista, con un sentido de superioridad y soberbia que sólo ha sido posible sustentar a través de inúmeros genocidios y epistemicidios a lo largo de siglos.

Para Dussel (1994) la mejor definición no sólo del ‘eurocentrismo’ más también de la sacralización del poder imperial del Norte, o del centro, sobre el Sur, la periferia, el antiguo mundo colonial y dependiente, se lo da Hegel. Éste afirma que el pueblo, Norte —la Europa (en particular Alemania e Inglaterra)— posee el “Derecho Absoluto” por ser el “portador” del Espíritu en este “momento de su Desarrollo”, y los demás pueblos, los *otros pueblos*, no tienen derecho alguno (p.20). La “periferia” de Europa es considerada un “espacio libre” para que los empobrecidos por el capitalismo de entonces puedan constituirse como propietarios capitalistas en las colonias,

Por una dialéctica que le es propia, a sobrepasarse, en primer lugar, tal sociedad es llevada a buscar fuera de ella misma, a nuevos consumidores, y por ello busca medios para subsistir entre otros pueblos que le son inferiores en cuanto a los recursos que ella tiene en exceso, o, en general, la industria (HEGEL *apud* DUSSEL, 1994, p. 20).

Como la Historia Mundial se mueve [según Hegel] del Oriente al Occidente, era necesario descartar primero América Latina y al África (el Sur bárbaro, inmaduro, antropófago, bestial) [...] La experiencia no sólo del “Descubrimiento”, sino especialmente de la “Conquista” será *esencial* en la constitución del “ego” moderno, pero no sólo como subjetividad, sino como subjetividad “centro” y “fin” de la historia (DUSSEL, 1994, p. 17-21).

Como vimos, la interpretación de que la civilización europea occidental es el fin de la historia de la humanidad, que se inicia en el estado de naturaleza —por ello la búsqueda de diferenciarse de ésta última— es el mito que funda la versión eurocéntrica de la modernidad. Es justamente a partir de ese mito que se origina la perspectiva *evolucionista*, específicamente eurocéntrica, de que la historia de la humanidad persigue una dirección

unilineal y unidireccional (QUIJANO, 2011[2000]). Amalgamada al mito está la idea de raza como criterio de clasificación de la población mundial, dicha asociación permite la fusión entre evolucionismo y dualismo, tan relevante para nuestra comprensión de la otra nort-eurocéntrica idea *desarrollo*.

Esa visión sólo adquiere sentido como expresión del exacerbado etnocentrismo de la recién constituida Europa, por su lugar central y dominante en el capitalismo mundial colonial/moderno, de la vigencia nueva de las ideas mitificadas de humanidad y de progreso, entrañables productos de la Ilustración, y de la vigencia de la idea de raza como criterio básico de clasificación social universal de la población del mundo (QUIJANO, 2011[2000], p. 238).

Como interpreta Quijano (2011[2000]), hay dos implicaciones centrales originadas por la historia del poder colonial: i). todos aquellos pueblos que nos cuenta la historia (y no la perspectiva eurocéntrica de conocimiento), cada uno con su propia cultura, historia, lenguaje, descubrimientos técnicos, científicos, con su memoria, identidad y productos culturales, tuvieron sus singulares y propias identidades sustraídas –como los *mayas*, *aché*, *aymaras*, *pataxós*, *abipones*, etc., en lo que se llamó América y los *ashantis*, *yorubas*, *congós*, *bacongós*, *zulús*, etc., en lo que se llamó África–, y se quedaron todos/as reunidos en una sola identidad racial, colonial y negativa: indios y negros, respectivamente, y luego, *subdesarrollados*.

Además, ii). esa nueva identidad involucraba “el despojo de su lugar en la historia de la producción cultural de la humanidad” (p.239), lo que presuponía que dichos pueblos sólo tenían la capacidad de producir culturas inferiores puesto que eran *razas inferiores*. Ello significaba, por otro lado, una reubicación en el nuevo tiempo histórico lineal que se conformaba con *América* y luego con *Europa*, donde esos pueblos no eran más que *el pasado*. Es decir, “el patrón de poder fundado en la colonialidad implicaba también un patrón cognitivo, una nueva perspectiva de conocimiento dentro de la cual lo no-europeo era el pasado y de ese modo inferior, siempre primitivo” (p.239).

### **Las zonas del ser y no-ser: la racialización en el *desarrollo***

Para el sociólogo puerto-riqueño Ramón Grosfoguel (2011), estudioso de la obra del pensador antillano Frantz Fanon, éste entendía el racismo con una jerarquía global de poder políticamente producida y reproducida a lo largo de siglos por el sistema-mundo moderno/colonial. Su función es separar y otorgar superioridad o inferioridad a los seres humanos a partir de la “línea de lo humano”, inventada a partir de la idea moderna de *raza*. En otras palabras, algunas personas son reconocidas en su humanidad como seres humanos con derechos y acceso a la razón, a derechos ciudadanos, laborales, humanos, civiles, etc., y a otras se les cuestiona su humanidad y pasan a ser consideradas subhumanas o no-humanas, y es justamente la “línea de lo humano” que los diferencia.

La racialización se desarrolla entonces marcando *cuerpos*, algunos son racializados como superiores y otros como inferiores, por ende, los sujetos localizados en la parte superior de dicha línea de lo humano estarían en lo que Fanon llamó *zonas del ser* y los ubicados en la parte inferior de la línea vivirían en la *zona del no-ser*. Las zonas del ser y no-ser no significan un lugar geográfico determinado sino una posicionalidad en una red enmarañada de relaciones raciales de poder que se entremezclan en la escala global (entre centros y periferias), en la escala nacional y local (GROSFOGUEL, 2011).

A fin de aportar a la discusión sobre la diferencia entre las zonas, Grosfoguel (2011) añade a la discusión la lectura de Souza Santos (2010) acerca de la idea de “línea abismal”, lo que contribuye a observar que las opresiones de clase, sexualidad, género, epistémicas, etc. son distintas dentro de cada zona. Es decir,

la manera como se gestionan los conflictos en la zona del ser (encima de la línea abismal) es a través de lo que él llama mecanismo de regulación y emancipación. Existen códigos de derecho civiles/humanos/laborales (...) que son reconocidas al “Otro” oprimido en su conflicto con el “Yo” dentro de la zona del ser. Por el contrario, en la zona del no-ser, de la línea abismal, donde las poblaciones son deshumanizadas en el sentido de ser consideradas por debajo de la línea de lo humano, los métodos usados por el “Yo” imperial/capitalista/masculino/heterosexual y su sistema institucional para gestionar y administrar los conflictos es por medio de la violencia y apropiación abierta y descarada (GROSFOGUEL, 2011, p. 100).

De ese modo, no es lo mismo ser considerado el “Otro humano” en la zona del ser y ser el “no-humano Otro” en la zona del no-ser, del punto de vista del acceso a derechos, a discursos emancipatorios, de los conflictos, opresiones y administración y resolución de los mismos (GROSFOGUEL, 2011). Ello es fundamental para nuestro estudio pues nos permite comprender que es a partir del racismo epistémico, fuertemente arraigado en las ciencias sociales eurocéntricas, que los conocimientos, saberes y las experiencias histórico-sociales del “otro” dentro de la zona del no-ser (*subdesarrollados*) son descalificados e inferiorizados.

Por ende, la *modernidad*, como una máquina de generar alteridades, excluye de su imaginario la hibridez, la multiplicidad, la ambigüedad en nombre de la razón y el humanismo (CASTRO-GÓMEZ, 2011[2000]:163). Desde el racismo epistemológico se considera automáticamente, como universalmente válidos, los conocimientos producidos por los sujetos pertenecientes a la zona del ser; sus conocimientos serían superiores a los producidos por los sujetos coloniales no-occidentales ubicados en la zona del no-ser (GROSFOGUEL, 2011). El racismo se enreda así en una red compleja que va desde la estética, la espiritualidad, la epistemología, el género y sexualidad, la pedagogía, la economía política, etc. influenciando profundamente otras formas de relaciones sociales (GROSFOGUEL, 2010).

Por lo tanto, el *desarrollo* que aparenta hablar desde un “punto cero”, como universal abstracto, utiliza el mecanismo de tildar a los demás como particularistas/inferiores/ignorantes con la finalidad de desautorizar a los pensamientos críticos surgidos de localizaciones epistémicas diversas. Con el discurso del hombre/heterosexual/eurocéntrico/cristiano se inauguran dos tipos de universalismos: *i*). de los enunciados –lo que se dice en la zona del ser supuestamente puede ser aplicable en todos los lugares, no se toma en consideración a toda la heterogeneidad histórico-temporal-estructural del mundo (GROSFOGUEL, 2010). En otras palabras, parafraseando al autor, lo que digo [*desarrollo*] es universal porque es válido para cualquier tiempo y espacio y (aplicable) a cualquier particularidad del mundo [subdesarrollados, Tercer Mundo, en vías de desarrollo].

Y, *ii*). de los sujetos de enunciación –desde este *locus* de enunciación se pone en cuestión “quién es el ser universal”, “quién puede producir conocimiento”, “cuáles son los autorizados a producir un conocimiento universal”. Es decir, solamente el sujeto transcendental, hombre/blanco/europeo de la zona del ser tiene acceso a la racionalidad, la madurez de la modernidad. Como hemos visto, la culminación de la civilización estaría solamente al norte de los pirineos, al restante del mundo les queda la narrativa de ‘zonas del no-ser’ (GROSFOGUEL, 2010).

En ese sentido, el *desarrollo* se hace cómplice de la invisibilización de toda una multiplicidad de jerarquías de poder al idear que el problema central de los países del Sur global era el subdesarrollo. Por consecuencia, presupone que la manera de combatir dicho problema debe ser por el crecimiento económico, el progreso material y que otros problemas se arreglarán automáticamente, ya que las demás relaciones de poder son secundarias (GROSFOGUEL, 2010).

El *desarrollo*, al presentarse como a-histórico, a-temporal, universal, global, natural, des-localizado, deja claro que sí está situado en un lugar en el mundo, en el tiempo-espacio de una jerarquía de poder global. Para situarse en un universalismo abstracto (hablar desde

un particularismo hegemónico), fue necesario la construcción de una ego-política del conocimiento, un camuflaje a fin de encubrir/esconder su localización epistémica, cosmopolítica y geopolítica en la creación de conocimiento (GROSFOGUEL, 2013). Ha sido central para los proyectos coloniales ese movimiento epistémico típico de las epistemologías eurocéntricas del *punto cero* (GROSFOGUEL, 2006).

## La colonialidad del poder, del saber y del ser (re)encubiertas en el desarrollo

*Pasamos del siglo XVI cristianízate o te mato, al siglo XIX civilízate o te mato, a finales del siglo XX desarróllate o te mato y ahora al principios del XXI democratízate o te mato. Todos diseños globales coloniales universales del hombre occidental/capitalista/patriarcal* (GROSFOGUEL, 2006, p. 211).

Como hemos planteado anteriormente, el *desarrollo* está completamente inmerso en el patrón de poder del sistema-mundo moderno/colonial. Es fundamental por lo tanto, movernos hacia otra geografía de la razón<sup>3</sup> a fin de develar y visualizar que el *desarrollo* omite la localización epistémica de su lugar de enunciación geo-política y cuerpo-política del conocimiento, lo que le permite hablar desde un “punto cero”, desde un universalismo *abstracto* que subsume, diluye y asimila la particularidad en su supuesta universalidad, como discute Grosfoguel (2006). Observaremos en este apartado qué función cumple en *desarrollo* en el sistema-mundo moderno/colonial.

El filósofo colombiano Castro-Gómez (2011[2000]), citando a Dussel, Mignolo y Wallerstein, afirma que se debe mirar al Estado moderno no como una unidad abstracta, aislada del sistema de relaciones mundiales que se configuran a partir de la conquista en 1492, más bien como una función al interior de dicho sistema internacional de poder. Lo mismo podríamos afirmar acerca del *desarrollo*, ya que inventado en las entrañas del Estado moderno cumple la función de reproducir estructuralmente dentro de cada sociedad el dispositivo de poder creado por el sistema-mundo capitalista moderno/colonial: la colonialidad del poder.

El concepto de “colonialidad del poder” termina por ampliar y corregir el concepto de “poder disciplinario” de Foucault cuando demuestra que los dispositivos panópticos establecidos por el Estado moderno se registran en una estructura mucho más extensa, de carácter mundial, configurada por la relación colonial entre centros y periferias, como consecuencia de la expansión colonial europea al redor del mundo. Desde esa comprensión, desde ese lugar geopolítico-epistémico el autor afirma que la modernidad debe ser entendida como una serie de prácticas orientadas hacia el control racional de la vida humana (organización capitalista de la economía, institucionalización de las ciencias sociales y la configuración jurídico-territorial de los estados nacionales, Castro-Gómez, 2011[2000]).

La modernidad es entonces un “proyecto”, puesto que dicho control racional sobre la vida humana se ejerce hacia dentro y hacia fuera desde el Estado-Nación, o sea, sus dispositivos disciplinarios se aferran en una doble *gubernamentalidad*.

Con ésta terminología Foucault se refería al “tipo de reflexividad y de tecnologías que hacen posible la conducción de la conducta.” (Castro-Gómez, 2010:44).

Por gubernamentalidad entiendo el conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esta forma tan específica, tan compleja, de poder, que tiene como meta principal la población, como forma primordial de saber, la economía política, y como instrumento técnico esencial, los

<sup>3</sup> En nuestra tesis de maestría profundizamos acerca de las prácticas des-colonizadoras desde las experiencias campesinas en el semiárido de Brasil y Argentina, desde una mirada *ch'xi*, sin embargo, por cuestiones de espacio hemos elegido omitir dicha discusión.

dispositivos de seguridad. (FOUCAULT, 1999 *apud* CASTRO-GÓMEZ, 2010, p. 61).

Una *gubernamentalidad* desempeñada hacia dentro por los estados nacionales con la finalidad de homogeneizar identidades por medio de políticas de subjetivación; y otra practicada hacia afuera vía los centros hegemónicos del sistema-mundo moderno/colonial, dado su objetivo de garantizar la circulación de materias-primas desde la periferia en dirección al centro. Dos procesos que configuran una misma dinámica estructural (CASTRO-GÓMEZ, 2011[2000]).

Defendemos la tesis de que el *desarrollo*, que se hegemoniza a partir del discurso de Truman en 1949 –cuyo “núcleo duro” se mantiene hasta los días de hoy– se constituye, mucho tiempo antes, en el espacio de poder moderno/colonial y en los saberes ideológicos ahí generados, o sea, el imaginario colonial se asimiló a todo su sistema conceptual, desde su origen. La construcción del imaginario de la “civilización” (siglos después del *desarrollado*) demandaba inexorablemente la producción de su contrario, el imaginario de la “barbarie” (y luego del subdesarrollado), como bien nos caracteriza Castro-Gómez (2011[2000]).

El colonizado (antes ‘bárbaro’, hoy ‘subdesarrollado’) aparece como “lo otro de la razón”. Clasificación que justifica el ejercicio de un poder disciplinar por parte del colonizador. Relación ésta, entre los sujetos, claramente vertical ya que algunas identidades expresarían superioridad sobre otras. La barbarie, el vicio, la maldad fueron las marcas “identitarias” del colonizado; tiempos después, el arcaísmo, el atraso serían las del subdesarrollado, al paso que la bondad, la civilización, la racionalidad eran inherentes al colonizador, y permaneció al desarrollado (CASTRO-GÓMEZ, 2011[2000]; MALDONADO-TORRES, 2007).

Se trata de algo más que representaciones mentales. Son imaginarios que poseen una materialidad concreta, en el sentido de que se hallan anclados en sistemas abstractos de carácter disciplinario como la escuela, la ley, el Estado, las cárceles, los hospitales y las ciencias sociales. Es precisamente este vínculo entre conocimiento y disciplina el que nos permite hablar del proyecto de la modernidad como el ejercicio de una “violencia epistémica” (CASTRO-GÓMEZ, 2011[2000], p. 169).

Como vimos en los anteriores apartados, la superioridad se evidenciaría por los grados de humanidad atribuidos a las identidades en cuestión. Ello lleva, de un lado, a una diversidad de formas de sub-alternización orientadas por la idea de raza y de otro lado, a configurar EUA y Europa como las autoridades que marcarán el camino civilizatorio (*desarrollo*) por donde deberían recorrer todas las naciones del planeta. Se establece de ese modo una diferencia colonial entre colonizadores y colonizados (CASTRO-GÓMEZ, 2011[2000]; MALDONADO-TORRES, 2007).

Para entender el *desarrollo* desde otra localización cuerpo-política y epistémica que no sea la eurocéntrica moderno/colonial, fue necesario observar que la conquista de América (la expropiación de los bienes comunes y la explotación del trabajo humano) ha otorgado las condiciones de posibilidad necesarias para que el capitalismo mercantil se mundializara abarcando y suplantando las antiguas formaciones socio-económicas bajo un mismo patrón de poder –ordenado desde ligazones estructurales entre “raza”-trabajo y “genero”-trabajo, aunque, no exclusivamente vertical y jerárquico. Asociaciones que van a conformar sistemas de explotaciones sostenedores del capitalismo y base para la formación de la futura economía europea y de su esplendor, tan valorado por la filosofía de la Ilustración (CASTRO-GÓMEZ, 2011[2000]; QUINTERO, 2013).

De ese modo, si el colonialismo es una *relación económica y política* fundamental para posibilitar un saqueo de recursos sostenido y asegurar la asimetría global, la colonialidad es un *patrón de poder* que estructura las sociedades sobre la base de una matriz colonial, aunque se haya terminado el colonialismo. El *desarrollo* se configura en un

espacio central dentro de los procesos de reconfiguración global, cumpliendo el rol de tanto garantizar la continuidad de la acumulación de capital como de clasificar socialmente a la población mundial a partir de los parámetros de la económica liberal (QUINTERO, 2013). Como afirma el autor,

esto no va a disolver las antiguas segmentaciones basadas en las ideas de raza, género y clase, pero sí articulará a ellas la categoría de 'subdesarrollado' como mote que inferiorizará a una extensa y diversa gama poblacional (...) De esta forma se configurará una imagen del planeta que lo divide geográficamente en torno a distinciones ontológicas según los supuestos "niveles de desarrollo" alcanzados en cada uno de los territorios (QUINTERO, 2013, p. 77).

Por lo tanto, el *desarrollo* desempeña una función relevante en el sistema-mundo moderno/colonial: el de ser una maquina homogeneizadora que, desde un ojo eurocentrado, pone bajo la estampa de subdesarrollado todo un vasto territorio y todo lo que allí habite. Toda su construcción socio-histórica como idea/fuerza está fundamentalmente e intrínsecamente cruzada por la colonialidad del poder, del saber y del ser. Sobre ello, el antropólogo venezolano Fernando Coronil (1999) decía, "estas imágenes ontológicas [refiriéndose al desarrollado *versus* subdesarrollado] han alcanzado tal grado de aceptación que parecen ineluctables al grado de establecerse como una especie de segunda naturaleza" (QUINTERO, 2013:78).

Castro-Gómez (2010), en una interesante investigación sobre el modo en que Foucault reflexiona sobre el colonialismo y racismo y su relación con la *cuero-política*, *bio-política* y *geo-política* en sus lecciones en el *Collège de France*, entre 1975 y 1979, nos da una contribución novedosa para discutir el *desarrollo*. La novedad es que dicha reflexión abandona la analítica asentada en un parámetro jerárquico de poder sino que funciona a partir de múltiples regímenes de poder que se ejercen en diversos niveles de generalidad, en lo que se llama *heterarquía* de poder.

Foucault propuso que hay una diferencia entre tres niveles de generalidad en el ejercicio del poder, el microfísico, mesofísico y macrofísico. En el primer nivel se busca la producción autónoma de subjetividad a través de tecnologías disciplinarias y de producción de sujetos, es el nivel de la *cuero-política*. El segundo hace posible la *gubernamentalidad* del Estado moderno y su control social sobre las poblaciones por medio de dispositivos internos de seguridad, es el nivel de la *bio-política*.

El tercer nivel se refiere al favorecimiento de la 'libre competencia' por los recursos naturales y humanos de todo el planeta vía dispositivos supraestatales de seguridad, configurando el nivel de la *geo-política*. Ésta analítica del poder desarrollada por Foucault es conceptualizada como una analítica *heterárquica* del poder por Castro-Gómez (2010), a partir de las reflexiones avanzadas del sociólogo griego Kontopoulos sobre la heterarquía del poder. Aparece entonces como una alternativa de lectura frente a las teorías jerárquicas del poder comúnmente utilizadas para pensar el sistema-mundo moderno/colonial.

Pues bien, como reflexiona Castro-Gómez (2010), desde una analítica heterárquica el poder funciona en cadena configurando una red compleja que se equilibra a través de diferentes cadenas de poder. En ese sentido, algunas cadenas funcionan a nivel micro y otras a nivel macro no siendo posible pensar la red sin los niveles moleculares y molares. Por ende, las articulaciones entre unas redes de poder con otras son siempre parciales pero no siempre necesarias, por ello su análisis parte metodológicamente de los niveles menos complejos hacia los más complejos (CASTRO-GÓMEZ, 2010). A fin de graficar mejor, veamos la diferencia entre un análisis jerárquico y heterárquico del poder.

Las teorías jerárquicas del poder afirman que los niveles micro estarían sometidos al control de los niveles macro y muy difícilmente podrían escaparse de esa estructura, es decir, las relaciones más globales de poder (*geo-política*) estructurarían a las menos globales (*bio-política* y *cuero-política*), creando así las condiciones para que los niveles inferiores permanezcan sometidos a la lógica más abarcadora, de los niveles superiores.

Por ejemplo, desde ese análisis el capital cumple el rol de principio estructurante que subordina con su lógica todos los meandros de la vida social (CASTRO-GÓMEZ, 2010):

la lógica del capitalismo se juega por entero en el nivel global del sistema-mundo y todas las demás instancias (el Estado, la familia, la sexualidad, las prácticas de subjetivación, etc.) son tenidas como “momentos” al servicio de una totalidad mayor. (...) [Así] la geo-política, la bio-política y la cuerpo-política forman parte de *una sola red* que funciona con *una sola lógica* (CASTRO-GÓMEZ, 2010, p. 285. Cursivas del original).

Al contrario, en una teoría heterárquica del poder la vida social es comprendida por una composición de diversos ensamblajes o dispositivos que funcionan con lógicas diferentes y que se encuentran parcialmente interconectados (CASTRO-GÓMEZ, 2010). De ese modo, como plantea Grosfoguel (2006), el poder colonial se articula de modo imbricado a través de múltiples jerarquías heterogéneas y complejas donde la subjetividad y el imaginario social son constitutivos y no derivativos del sistema-mundo moderno/colonial. Es decir, raza, género, sexualidad, epistemología, espiritualidad, etc. no pueden ser determinadas por el paradigma infraestructura-superestructura, no se expresan ‘en última instancia’ por la relación trabajo-capital, sino que son “una parte constitutiva integral e imbricada del amplio y entramado ‘paquete’ llamado sistema-mundo europeo / euro-norteamericano capitalista / patriarcal moderno/colonial” (GROSFOGUEL, 2006, p. 210).

Por ello, dicho ‘paquete enredado y múltiple de relaciones de poder’ significa, desde la perspectiva heterárquica, que la interpretación sobre la colonialidad debe ir más allá de la analítica jerárquica que la reduce al dominio instaurado por los países hegemónicos del sistema-mundo sobre los territorios de la periferia. Debe, más bien, observar que dicha categoría se relaciona, principalmente, a nivel bio-político y cuerpo-político, con los dispositivos de regulación de las poblaciones. No hay así una sola ‘colonialidad del poder’ sino que hay variadas y su análisis debe tener en cuenta el nivel de generalidad (micro, meso o macro) bien como su ámbito específico de acción (CASTRO-GÓMEZ, 2010).

Desde luego que esto no significa invertir la tortilla y postular que los niveles microfísicos son el ‘origen’ de los niveles macrofísicos. La cuestión es algo más compleja, ya que, como señala Kontopoulos, la lógica de los niveles globales puede, en virtud de su hegemonía, *afectar* (mas no determinar) el funcionamiento de los niveles menos globales, de tal modo que resulta imposible saber qué fue primero y qué fue después (CASTRO-GÓMEZ, 2010, p. 288).

Para nuestra investigación esta discusión es fundamental pues nos ofrece otra mirada acerca de las alternativas al *desarrollo* o experiencias des-colonizadoras. Es decir, la analítica heterárquica del poder trabajada por Foucault deja claro que el análisis del sistema-mundo tiene razón en plantear que todos los regímenes de poder se encuentran encajados, pero al mismo tiempo demuestra que ese ‘enredamiento’ no es total sino parcial (CASTRO-GÓMEZ, 2010). En ese sentido, una alternativa al *desarrollo* no es derivada automáticamente de un cambio estructural en el sistema-mundo (en la geo-política) sino que se construye cotidianamente en cadenas microfísicas.

Los territorios así mal-llamados *subdesarrollados* no se encuentran completamente subsumidos, encajados ni enredados en los regímenes de poder globales, semiglobales o locales del *desarrollo*, o sea, subordinados absolutamente en sus temporalidades. Sino que ese enredamiento es parcial, donde esos territorios permanecen en una *exterioridad relativa* (DUSSEL, 2001) frente al sistema-mundo y a la idea/fuerza *desarrollo*. En esa experiencia, desde la *cuerpo-política*, existe una “heterogeneidad temporal” (CASTRO-GÓMEZ, 2010, p. 291), una situación tallada por la existencia simultánea de diferentes experiencias del tiempo (relaciones sociales humanas, diálogos no-humanos) que van a proponer las respuestas a sus problemas.

Por lo tanto, reflexionar críticamente acerca del *desarrollo* desde el paradigma de la colonialidad del poder y, en ésta, desde una perspectiva heterárquica del poder nos permite reconocer que la colonialidad es múltiple y que las lógicas/prácticas des-colonizadoras o decoloniales se dan en una diversidad de niveles, vinculándose muchas veces de modo residual con el sistema-mundo. Es decir, los cambios posibles en éste régimen local de poder no están únicamente orientados o reducidos a la relación molar capital-trabajo, además, las lógicas decoloniales se vinculan mucho más a cadenas microfísicas que poseen una influencia directa en los cuerpos, formación y producción de subjetividades, de deseos (CASTRO-GÓMEZ, 2010).

Por ello,

cuando pensamos el sistema-mundo moderno/colonial como una jerarquía terminamos sacralizándolo, pensándolo como poder constituido (...). Por eso, quizás la mejor enseñanza que puede ofrecer Michel Foucault a la teoría decolonial haya sido mostrar que los análisis molares, si bien necesarios, corren el peligro de terminar en una suerte de "platonismo metodológico" al ignorar los microagenciamientos que se dan a nivel del cuerpo y los afectos, privilegiando en cambio las "tendencias seculares" y los cambios de "larga duración" (CASTRO-GÓMEZ, 2010, p. 292).

Se hace necesario hacer un *giro des-colonizador*, lo que significa cambiar de perspectiva para tener en cuenta las prácticas y formas de conocimiento de los sujetos que son afectados de modos variados por la colonialidad del poder, del saber y del ser (MALDONADO-TORRES, 2007). Esto es así porque vimos que las relaciones modernas de poder asumen un carácter dualista y excluyente surgido de la propia modernidad. En ese sentido, cualquier intento de estudiar el *desarrollo* sin tener en cuenta los impactos de la experiencia colonial en la propia formación de las relaciones modernas de poder y de esta propia *idea*, es tanto incompleto como también ideológico (CASTRO-GÓMEZ y GROSFOGUEL, 2007).

## De la crítica del post-desarrollo a la deconstrucción del *desarrollo*<sup>4</sup>

Teniendo en cuenta todo lo discutido anteriormente, la hegemonía del *desarrollo* "sólo ha podido establecerse gracias a una forma de ilusionismo semántico: el establecimiento y la difusión de la idea de 'subdesarrollo'" (RIST, 2002, p. 273). Como nos recomienda Gómez (2006), las críticas del post-desarrollo hacia el *desarrollo* desde sus motivos, premisas, discursos y prácticas no deben ser comprendidos como intentos de reformularlo con la finalidad de que sea más popular, participativo, humano, etc. En la realidad, las profundas críticas lo rechazan en toda su amplitud, absolutamente.

Los análisis críticos acerca del *desarrollo* nos alertan para la posibilidad de visualizar, también en la dinámica de su discurso, la colonialidad que se disfraza en el imaginario positivo creado en torno a este concepto. La colonización del saber que instituciones y 'expertos' detienen sobre las 'certezas' incuestionables del *desarrollo* moldea una hábil red de control social capaz de construir una representación 'inventada' de la vida. Luego, el discurso proclamado por los 'expertos' como verdades absolutas es una manera de (re)crear al mundo y de pensar políticas para intervenir en él y en el conjunto de la sociedad (ESCOBAR, 2007[1996]).

Desmembramos el análisis del discurso como nos recomienda la investigación doctoral de Gómez (2006, p. 123-124), a la que agregamos nuevos aportes: i) el análisis del discurso del *desarrollo* de modo específico; ii) el *desarrollo* como campo teórico y práctico construido socio-históricamente; iii) la centralidad del economicismo en el *desarrollo* y la mercantilización de la vida.

<sup>4</sup>Para un análisis profundo acerca de la invención del *desarrollo* ver ESCOBAR, 2007 [1996], op.cit.

## **Análisis del discurso del *desarrollo***

Es el análisis del discurso trabajado por Michel Foucault, en *Verdad y Poder* que sirve de base para buena parte de los análisis realizados por los teóricos del post-desarrollo acerca del desarrollo y por ello es “un análisis que no pierde de vista su materialidad, en los objetos y acciones en los cuales se fija y que le dan sentido” (GÓMEZ, 2006, p. 122). Ello explica la atención puesta siempre en preguntarse “qué efectos de poder circulan entre los enunciados científicos; cuál es de algún modo su régimen interior de poder; cómo y por qué en ciertos momentos dicho régimen se modifica de forma global”. Lo que a su vez nos posibilitaría preguntar cómo “una modificación en las reglas de formación de los enunciados (...) son aceptados como científicamente verdaderos” (FOUCAULT, 1992[1979], p. 178).

Foucault sostiene entonces que la cuestión central, el problema político, sería i). tanto descifrar y criticar la creación de una ‘verdad’ imbuida en el discurso, claramente vinculada a los regímenes de poder que la producen y la mantienen, o sea, “los efectos de poder que induce y la acompañan” (p.189), teniendo en cuenta que estos circulan de modo continuo, ininterrumpido, adaptado e individualizado en todo el cuerpo social (p.183). Como, ii). separar el poder de la verdad de las distintas formas de hegemonía, en cuyo interior funcionan, sean hegemonías sociales, económicas y culturales (p.189), para que así se pueda pensar en alternativas.

En base a eso, Escobar (2007[1996]) sostiene que la columna vertebral del discurso del *desarrollo* es la economía del desarrollo, o sea, el campo de estudios de las ciencias económicas dirigidos al ‘Tercer Mundo’, a la problematización de su pobreza y a los múltiples diseños de intervención que buscaban materializar el *desarrollo* en las áreas entendidas como atrasadas y subdesarrolladas. Esta clasificación se elabora por medio de extensos estudios con el objetivo de buscar soluciones para los problemas existentes (supuestos), se organiza y se sostiene en un conjunto de saberes científicos previamente discriminados por el sistema de poder, como teorías, paradigmas, modelos, metodologías, experiencias, prácticas, etc.

La economía del desarrollo se sostiene también por un conjunto de fábulas, de ‘formas naturales de ser de las cosas’, como el mercado, la producción, el empleo, la economía, el crecimiento, el progreso, etc. difíciles de ser cuestionadas por la red de efectos de poder que producen, distribuyen y blindan sus enunciados, concibiéndolas como “formas normales y naturales de ver la vida” (ESCOBAR, 2007[1996], p. 108). Es decir, un “régimen político, económico e institucional de producción de la verdad” (FOUCAULT, 1992[1979], p. 189), pero que fácilmente podrían ser develadas su historia, su genealogía, sus mecanismos de verdad y poder a través de la perspectiva de la antropología de la modernidad (ESCOBAR, 2007[1996]:108).

Como presenta el autor,

aunque el discurso [del desarrollo] ha sufrido una serie de cambios estructurales, la arquitectura de la formación discursiva establecida en el período 1945-1955 [núcleo duro] ha permanecido igual, permitiendo que el discurso se adapte a nuevas condiciones. El resultado ha sido la sucesión de estrategias y sub-estrategias de desarrollo hasta la actualidad, siempre dentro de los límites del mismo espacio discursivo (ESCOBAR, 2007[1996], p. 83).

De ese modo, como apunta Gómez (2006), Escobar se detiene sobre los mecanismos que hacen uso los discursos (del desarrollo) para aparecer como verdadero o falso, sobre cómo se construye, se organiza y se sostiene el ‘poder de la verdad’ sobre el discurso del desarrollo. Éste a su vez se condensa en la figura de los ‘expertos’ y sus respectivas instituciones de saber, como sobre los efectos de poder y saber que dichos discursos reúnen y van conformando redes sutiles de control social.

‘Certezas’ (re)inventadas que consolidarán el discurso del desarrollo desde los años 40 hasta los días de hoy, permitiendo mantener la confianza en el rol de la modernización para acabar con las supersticiones y limar las relaciones arcaicas; identificar y eliminar los ‘nudos’ que impedían el despliegue del desarrollo -por ello la fuerza desmesurada en el papel de la industrialización como “vía segura para esa modernización” (GÓMEZ, 2006, p. 125)-, bien como en las conquistas materiales, sociales y políticas entendidas como símbolo de progreso y este como camino seguro al *desarrollo*.

En ese sentido, el capital juega un rol fundamental para lograr el crecimiento económico y a luego el *desarrollo*. Una inversión de capital adquirida por medio de préstamos, de ayudas externas suministradas por países ya “desarrollados” que buscan generalizar el *desarrollo* a quienes lo deseen. En un movimiento más parecido al viejo Pacto Colonial entre las metrópolis ibéricas y las colonias americanas, los países hegemónicos transfieren ideologías disfrazadas de saber y conocimiento técnico, y prestan dinero para promoción del *desarrollo*; en contraparte los países subalternos aceptan la intervención externa, pagan la deuda e intereses del préstamo y terminan aceptando los grandes sacrificios demandados para lograr ser “desarrollado”.

Sobre ello Celso Furtado, en su libro *El mito del desarrollo económico* ya alertaba que:

... el estilo de vida creado por el capitalismo industrial siempre será el privilegio de una minoría. Los costos en términos de depredación del mundo físico, de este estilo de vida es de tal forma elevado que cualquier tentativa de generalizarlo conduciría inexorablemente al colapso de toda una civilización, poniendo en riesgo la supervivencia de la especie humana. Tenemos así la prueba definitiva de que el desarrollo económico –la idea de que los pueblos pobres pueden algún día disfrutar de las formas de vida de los actuales pueblos ricos– es simplemente irrealizable. Sabemos ahora de forma irrefutable que las económicas de la periferia nunca serán desarrolladas, en el sentido de similares a las economías que forman el actual centro del sistema capitalista. Sin embargo, ¿cómo no tener en cuenta que esta idea ha sido de gran utilidad para movilizar a los pueblos de la periferia y llevarlos a aceptar enormes sacrificios para legitimar la destrucción de formas de culturas arcaicas, para explicar y hacer comprender la necesidad de destruir el medio físico, para justificar formas de dependencia que refuerzan el carácter predatorio del sistema productivo? Cabe, por tanto, afirmar que la idea de desarrollo económico es un simple mito (FURTADO, 1974, p. 75).

De acuerdo a la síntesis presentada por Gómez (2006, p. 125), Escobar revela los principales elementos que sostienen la teoría que fundamenta el discurso del *desarrollo*: factores relacionados a la formación de capital (tecnología, recursos, política fiscal y monetaria, intercambio, industrialización, comercio, desarrollo agrícola, etc.); factores culturales (educación y cultura orientadas a asimilar como suyas los valores de la cultura moderna); y creación de instituciones para gestionar todo el proceso y hacer diagnósticos de necesidades y orientar las acciones (FMI, BM, otras agencias técnicas de la ONU y despachos gubernamentales y técnicas variadas). Hay que notar que otros discursos han dado forma y contenido al discurso del *desarrollo* a partir de su cuestionamiento, siendo por él adoptados o deglutidos como el caso del feminismo, el comunismo, el ambientalismo, el anti-colonialismo.

El poder del discurso del *desarrollo* es tal, ya que estructurada por “expertos” provenientes de una amplitud de corrientes políticas, que sus fracasos y críticas a lo largo del tiempo suscitaron solamente el perfeccionamiento de sus mecanismos de control, el surgimiento de nuevas técnicas y métodos y la ampliación de su alcance físico y subjetivo. Como sostiene Gómez (2006), la ‘materialidad’ del *desarrollo* es presentada de una manera que las soluciones dadas por él serían las únicas posibles para sus propios problemas.

Como discurso, el desarrollo es, por lo tanto, una formación histórica muy real, pero articulada alrededor de una construcción artificial (“subdesarrollo”) y sobre una cierta materialidad (las condiciones denominadas como “subdesarrollo”), que deben ser conceptualizadas en forma distinta si se quiere cuestionar el discurso. (...) quienes buscan entender el Tercer Mundo a través del desarrollo han perdido de vista su materialidad, edificando sobre ella una realidad que, como un castillo en el aire, nos ha rondado durante décadas. (...) [Así], la coherencia de los efectos logrados por el discurso del desarrollo es la clave de su éxito como forma hegemónica de representación (ESCOBAR, 2007[1996], p. 99).

En ese sentido, la crítica del post-desarrollo al discurso del *desarrollo* gira en torno de la invención de los ‘pobres’ y ‘subdesarrollados’ como sujetos pre-constituidos, naturales, que ya estaban ahí. Se produce desde la mirada eurocéntrica, occidental y moderna, siendo refrendada por distintos teóricos “tercermundistas” que, en el ejercicio de poder sobre esta nueva construcción artificial (colonialismo interno), terminan logrando una homogeneización discursiva capaz de eliminar la diversidad y la complejidad de los distintos pueblos de las regiones.

La neo-colonización y dominación de las ecologías humanas, naturales, así como de las economías del llamado Tercer Mundo son identificadas como las bases del éxito de la hegemonía del *desarrollo* como forma de representación (ESCOBAR, 2007[1996]). Por lo tanto, la crítica del post-desarrollo niega el carácter a-histórico y esencial de su discurso a la vez que revela su construcción socio-histórica (ESTEVA, 1996[1992]; ESCOBAR, 2007[1996]).

## **Desarrollo: una construcción socio-histórica**

Como nos alerta Gómez (2006), la idea *desarrollo* fue concebida en una coyuntura real y por actores determinados, por lo tanto, está impregnada por las características de una época y de los intereses particulares de una clase dominante que le da forma y sentido. Su hegemonía no sería posible sin la construcción de un discurso. Analizaremos cómo fue posible, a partir del espacio discursivo, la definición, identificación y el diseño de variadas intervenciones a los llamados países subdesarrollados.

Retomando a Escobar (2007[1996]) y Gómez (2006), el *desarrollo* es una creación reciente que nace en un contexto histórico determinado: i). la lucha contra el comunismo comandada por EE.UU. y la débil estabilidad mundial de la Guerra Fría; ii). la necesidad de materias primas baratas para la reconstrucción del post-guerra y para un nuevo ciclo de expansión de la industria en EUA y Europa; iii). la idea del crecimiento poblacional de los países subdesarrollados como peligro para el equilibrio mundial y; iv). la creencia en la racionalidad científica, en el desempeño tecnológico y en los países ricos como capaces de promover el progreso de todos los demás.

Agrega Escobar (2007[1996]) que la *idea* fue concebida como

un sistema de intervenciones técnicas aplicables más o menos universalmente con el objetivo de llevar algunos bienes “indispensables” a una población ‘objetivo’. (...) El desarrollo fue una respuesta a la problematización de la pobreza que tuvo lugar en los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial, y no un proceso natural de descubrimiento y tratamiento gradual de los problemas por parte de las ciencias e instituciones modernas (ESCOBAR, 2007[1996], p. 86).

Escobar (2007[1996], p. 74) señala que es solamente en los años de la segunda guerra mundial que el Tercer Mundo pasa a ser considerado importante para la economía y política mundial, en especial América Latina. Entonces, como pase de magia, la región se convierte en un centro de atracción de científicos, estudiosos, profesores y representantes gubernamentales con la finalidad de obtener conocimientos más exactos sobre él.

En ese marco, pensar el *desarrollo* para América Latina requería una base que lo sostuviese, demandaba producir conocimientos. La base requería un mapeo científico de los problemas socioeconómicos y recursos de determinado país, lo que demandaba la creación de instituciones que generaran y legitimaran dichos conocimientos. En ese momento, América Latina era considerada un vaso vacío listo para llenarse de conocimiento, "el terreno estaba abonado para el surgimiento del desarrollo económico como proyecto teórico legítimo" (ESCOBAR, 2007 [1996], p. 75).

En ese sentido, el aparentemente sencillo discurso de Harry S. Truman cuando toma posesión de su segundo mandato como presidente de los EUA, fue capaz de re-encubrir la colonialidad que divide al mundo entre países desarrollados y subdesarrollados, reafirmando la hegemonía de Estados Unidos. Así proclamó Truman el 20 de enero de 1949<sup>5</sup>: "*debemos emprender un nuevo programa audaz que permita que los beneficios de nuestros avances científicos y nuestro progreso industrial estén disponibles para la mejoría y el crecimiento de las áreas subdesarrolladas*".

El subdesarrollo comenzó, por tanto, el 20 de enero de 1949. Ese día, dos mil millones de personas se volvieron subdesarrolladas. (...) Desde entonces, el desarrollo connota por lo menos una cosa: escapar de una condición indigna llamada subdesarrollo (ESTEVA, 1996 [1992], p. 53).

El término mismo *desarrollo* está cargado con las palabras que le dieron origen (crecimiento, evolución, maduración) y no puede dissociarse de ella. Ello implica estar inmerso en el proceso cartesiano de transición de un estadio simple a uno complejo, del arcaico al avanzado, del inferior al superior (ESTEVA, 1996[1992]). Sin embargo, para la mayoría de la población del mundo, la carga positiva que lleva el *desarrollo*, dada su construcción social que lleva al menos dos siglos, "es un recordatorio de *lo que no son*. Les recuerda una condición indeseable e indigna. Para escapar de ella, necesitan hacerse esclavos de las experiencias y sueños de los otros" (p.58. cursiva del original).

De acuerdo con Esteva (1996[1992]), si pensamos en una poderosa constelación semántica, el *desarrollo* allí se ubica en un lugar central, pues, como metáfora, transitó de la esfera biológica a la esfera social. Evoluciona así "de una noción de transformación que supone un avance hacia la forma *apropiada* de ser a una concepción de cambio que implica encaminarse hacia una forma *cada vez más perfecta*" (p.55. cursivas del original).

En ese sentido, el término *desarrollo* fue empleado para i). explicar el crecimiento natural de seres vivos, como plantas y animales; ii). como un proceso histórico gradual de cambios políticos y sociales, cosmos-naturaleza-historia; y bien como iii). la autonomía del ser humano en auto-desarrollarse. Sin embargo, "cuando la metáfora regresó al terreno vernáculo, adquirió un virulento poder colonizador", la sociedad industrial se convirtió así en el "destino necesario e inevitable" (p.56).

El nombrar 'pobres', 'periférico', 'subdesarrollado', etc., pone automáticamente al territorio y a todos que allí hacen su existencia a tiempos inmemorables a "sacar turno" y esperar en una cola por su momento de 'desarrollarse' (ESTEVA, 1996 [1992]). Es decir, el territorio deja de ser lo que era, en toda su complejidad, diversidad, identidad, para ser solamente un depositario de una visión de mundo colonialista que homogeniza el mundo a la luz de una minoría hegemónica.

Como alerta Escobar,

detrás del interés humanitario y de la apariencia positiva de la nueva estrategia comenzaron a operar nuevas formas de control, más sutiles y refinadas (...) Los pobres del mundo se convirtieron en el blanco de prácticas cada vez más sofisticadas y de una multiplicidad de programas aparentemente ineludibles (ESCOBAR, 2007 [1996], p. 77).

<sup>5</sup> Fourth, we must embark on a bold new program for making the benefits of our scientific advances and industrial progress available for the improvement and growth of underdeveloped areas". El discurso original está disponible en: <[http://avalon.law.yale.edu/20th\\_century/truman.asp](http://avalon.law.yale.edu/20th_century/truman.asp)>

De ese modo, "la metáfora del desarrollo dio hegemonía global a una genealogía de la historia puramente occidental, privando a los pueblos de culturas diferentes de la oportunidad de definir las formas de su vida social" (Esteva, 1996 [1992]:56). Por haber nacido en el orden de la modernidad/colonialidad occidental, el *desarrollo* se apega entonces a un régimen de saberes cartesianos, se orienta por una historia temporalmente lineal y profundiza el antropocentrismo. Su rol es ser una herramienta de manutención de las relaciones sociales de producción y reproducción del capital e instrumento para universalizar la modernidad/colonialidad como modelo (GÓMEZ, 2006; GUDYNAS, 2011).

### **Mercantilización de la vida por el economicismo**

No perdamos de vista que el poder ha ingresado en la historia de la economía occidental a partir del momento en que la institucionalización del sistema de mercado demandó un cambio profundo del individuo, regulando las poblaciones a la medida de los movimientos del capital, en lo que llama Foucault de 'cuerpos dóciles'. Ello da como fruto un *Homo economicus* disciplinado y normalizado, capaz de producir según un ordenamiento y ciertas condiciones culturales y físicas; luego se inventa la 'economía' como un saber autónomo, regido por sus propias leyes y expresada mediante adecuada ciencia (ESCOBAR, 2007 [1996]).

El discurso y la práctica del *desarrollo* prolongan, profundizan y diseminan, principalmente a partir de la segunda mitad del siglo XX, el tipo de colonización del mundo que esta economía "autonomizada" inicia, en el final del siglo XVIII. El discurso y la práctica del desarrollo, con su rápida institucionalización y profesionalización, se transforma en patrón para pensar y transformar el mundo, siguiendo las reglas de la economía capitalista (GÓMEZ, 2006, p. 145).

Empezaron a caminar entonces, lado a lado, conceptos como 'focalización', 'necesidades básicas' y 'productividad', en un encadenamiento conceptual y político que han posibilitado el surgimiento de organizaciones especializadas en 'ayudar' a los pobres a aumentar su renta. Bien como de bancos y de la cooperación internacional que exigen, como condición para los préstamos, 'combatir la pobreza' con políticas focalizadas basadas en conceptos que ellos mismos inventaron (GALEANO, 2010[1971]).

En ese sentido, de acuerdo con Zibechi (2011), los intelectuales y técnicos referentes de las clases dominantes, en su labor de interpretar y categorizar la realidad social, definieron la pobreza y diseñaron las políticas públicas para salir de ella, negando, obviamente, a los que llamaron 'pobres' la posibilidad de definir su propia realidad. Por ello, en las propuestas de *desarrollo* está la búsqueda de 'superación' de la pobreza por medio de la vinculación y elevación de la productividad de los pobres –una vez que 'pobres' son los que no están insertos en la producción relacionada al mercado.

Como bien afirma Gustavo Esteva, la centralidad de los valores económicos exige la desvalorización de todas las otras formas de vida social, o sea,

[ese] desvalor produce una metamorfosis grotesca de las destrezas en carencias, de los ámbitos de comunidad en recursos, de los hombres y mujeres en mano de obra comercializable, de la tradición en carga, de la sabiduría en ignorancia, de la autonomía en dependencia. Metamorfosea grotescamente las actividades autónomas de la gente que encarnan deseos, destrezas, esperanzas e interacciones entre sí y con el ambiente, en necesidades cuya satisfacción requiere la intermediación del mercado (ESTEVA, 1996 [1992], p. 67).

Luego, la solidaridad, reciprocidad, cooperación, redistribución, subsistencia..., relaciones tan conocidas por sinnúmero de pueblos son marginalizadas por los discursos y prácticas de una economía que se presenta como autónoma, sostenida por un mercado que desea ser auto-regulado (GÓMEZ, 2006). En ese proceso de colonización del mundo por la economía, el *desarrollo* termina por potencializarlo a una dimensión no imaginada. Como dice Galeano en *Las venas abiertas...*, es como si [el *desarrollo*] fuera la morfina de cada día que, aplicada en pequeñas y continuas porciones, permite transfigurar la opresión y violencia de su estructura de clases sobre otras como el 'estilo occidental de vida'.

## Consideraciones finales

“En el colonialismo hay una determinada función para las palabras: ellas no sirven para designar sino para encubrir” (CUSICANQUI, 2010, p. 19). Como sigue Silvia, las palabras se convirtieron en un registro ficcional, cargado de eufemismos que nos hacen percibir lo cuan maleables y esponjosas son ellas, que al contrario de revelar la realidad, la vela.

Lo que intentamos hacer en este trabajo fue demostrar lo que la palabra encubre y explicar la capacidad de resiliencia de la noción *desarrollo*. Esto es, retomando a Silvia Cusicanqui (2010a), “echamos luz” al horizonte colonial del *desarrollo* que reconstituye y refuncionaliza continuamente las estructuras de dominación coloniales de larga duración, elaboradas desde la conquista. Estas pasan a funcionar como modalidades de colonialismo interno por medio de diversas cadenas de dominación que explican el hecho de que cada estrato se va afirmando sobre la negación de “los de abajo” y a su vez anhelando gozar del nivel de consumo de bienes de los de arriba.

Y es justamente ahí donde está la resiliencia o el carácter *zombi* del *desarrollo*, como plantea Eduardo Gudynas<sup>6</sup>, pues cuando creemos que va a ser superado retorna con más vigor y energía. Es decir, desde el liberalismo y el neoliberalismo operan tecnologías políticas que producen modos de existencias que subjetivan a los individuos a autorregularse y hacer coincidir sus propios deseos con los patrones de consumo de la clase dominante que los oprime (CASTRO-GÓMEZ, 2010) – claramente asociados al modelo de *desarrollo* hegemónico. Se ha logrado, por lo tanto, como apunta Svampa (2012), instaurar imaginarios comunes y colectivos que se alimentan de la idea moderna y convencional de progreso y de lo que hoy día se entiende como “calidad de vida” y vivir bien. Vivir mejor aparece entonces asociado al consumo, algo que en el actual contexto de los gobiernos neo-desarrollistas de sudamérica y su “consenso de *commodities*” (SVAMPA, 2012) se hizo posible.

## Referencias

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Michel Foucault: colonialismo y geopolítica. **Tabula Rasa**, Bogotá, n.6, p. 271-292. 2010. Disponible en: <http://www.revistatabularasa.org/numero-6/castro.pdf> Ultimo acceso en 15 feb 2014

\_\_\_\_\_. y Grosfoguel, Ramón. Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. In: \_\_\_\_\_. **El giro decolonial**: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central,

<sup>6</sup> Dicha expresión la escuché decir Eduardo en la presentación del libro “Alternativas al capitalismo y al colonialismo”, autoría conjunta del Grupo Permanente de Trabajo sobre *Alternativas al Desarrollo*/Fundación Rosa Luxemburgo, en la ciudad de Buenos Aires, en el año 2013.

Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar. 2010, p.09-24.

\_\_\_\_\_. **La Hybris del Punto Cero**: ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816). Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana. 2005

\_\_\_\_\_. Decolonizar la universidad. *La hybris del punto cero* y el diálogo de saberes. In: Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (Comp.). **El giro decolonial**: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar. 2007, p. 79-91.

\_\_\_\_\_. Ciencias Sociales, violencia epistémica y el problema de la ‘invención del otro’. In: Lander, Edgard. (Comp.). **La colonialidad del saber**: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CICCUS; CLACSO [2000]. 2011, p.163-179.

CUSICANQUI, Silvia R. **Ch’ixinakax utxiwa**. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Buenos Aires: Tinta Limón Ediciones. 2010, 1ed.

\_\_\_\_\_. **Violencia (re)encubiertas en Bolivia**. La Paz: Mirada Salvaje: Editorial Piedra Rota. 2010a

\_\_\_\_\_. **Sociología de la imagen**. Miradas ch’ixi desde la historia andina. Buenos Aires: Tinta Limón Ediciones. 2015.

DUSSEL, Enrique. **1492**. El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la modernidad”. *Colección Academia*. La Paz: Plural Editores, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación – UMSA. 1994, 177f.

\_\_\_\_\_. Sistema-Mundo y ‘Transmodernidad’. In: \_\_\_\_\_. **Hacia una filosofía política crítica**. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer. 2001, p. 387-408.

\_\_\_\_\_. **Política de la liberación I**. Historia mundial y crítica. Madrid: Editorial Trotta. 2007, 534f.

\_\_\_\_\_. Transmodernidad e interculturalidad. (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación). In: Lander, Edgard. (Comp.). **La colonialidad del saber**: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CICCUS; CLACSO [2000]. 2011, p.45-71.

\_\_\_\_\_. **Filosofía de la liberación**. México: Fondo de Cultura Económica. [1977]. 2011<sup>a</sup>.

ESCOBAR, Arturo. **La invención del Tercer Mundo**. Construcción y deconstrucción del desarrollo. Caracas: Fundación Editorial el Perro y la rana [1996]. 2007.

ESTEVA, Gustavo. Desarrollo. En: Sachs, Wolfrang (Editor). **Diccionario del desarrollo**. Una guía del conocimiento como poder, PRATEC: Perú (primera edición en inglés en 1992). 1996, p. 52-79.

FOUCAULT, Michel. Verdad y poder. In \_\_\_\_\_. **Microfísica del poder**. Madrid: La Piqueta. [1979]. 1992.

FURTADO, Celso. **O mito do desenvolvimento econômico**. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1974.

GALEANO, Eduardo. **Las venas abiertas de América Latina**. Buenos Aires: Siglo XXI. [1970]. 2010.

GÓMEZ, Jorge R.M. **Desenvolvimento em (des) construção**: narrativas escalares sobre o desenvolvimento territorial rural. 2006. 439f. Tese. (Doutorado em Geografia) – Faculdade de Ciências e Tecnologia, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita”: Campus Presidente Prudente.

GROSFOGUEL, Ramón. La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global. **Tabula Rasa**. Bogotá, n.4, p.17-48, 2006

\_\_\_\_\_. Hacia un pluriversalismo transmoderno decolonial. **Tabula Rasa**, Bogotá, n. 9, p. 199-215, jul-dic. 2008. Disponible en <http://www.revistatabularasa.org/numero-9/10grosfoguel.pdf> Acceso em: 20 jul. 2014.

\_\_\_\_\_. La descolonización de la Economía Política. **Conversatorio transcrito por estudiantes línea de Derecho, Sociedad y Estudios Internacionales**, Centro de Investigaciones Socio-Jurídicas. Universidad Libre. 2010. Disponible en: [http://www.dilaac.una.ac.cr/index.php?option=com\\_remository&Itemid=&func=fileinfo&id=7](http://www.dilaac.una.ac.cr/index.php?option=com_remository&Itemid=&func=fileinfo&id=7) Acceso em: 05 fev. 2014.

\_\_\_\_\_. La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos. **Formas-Otras. Saber, nombrar, narrar, hacer**. Barcelona: CIDOB Ediciones. 2011. Disponible en: <http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/RAMON%20GROSFOGUEL%20SOBRE%20BOAVENTURA%20Y%20FANON.pdf> Último acceso: 05 feb 2014

\_\_\_\_\_. Genealogía del racismo: cartesianismo y la génesis del racismo-sexismo epistemológico. **Clases impartidas en el Doctorado de Letras**, Universidad Nacional de Costa Rica. 2013. Disponible en: <http://www.dilaac.una.ac.cr/>

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (Comp.). **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar. 2007. p. 127-168.

MIGNOLO, Walter. La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. In: Lander, Edgard. (Comp.). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas**. Buenos Aires: CICCUS; CLACSO [2000]. 2011. p.73-104.

PORTO-GONÇALVES, Carlos-Walter. A Reinvenção dos territórios: a experiência latino-americana e caribenha. In: Ceceña, Ana Esther. **Los desafíos de las emancipaciones en um contexto militarizado**. Buenos Aires: CLACSO – Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. 2006. p. 151-197.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina. In: Lander, Edgard. (Comp.). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas**. Buenos Aires: CICCUS; CLACSO [2000]. 2011. p. 219-264.

QUINTERO, Pablo. Desarrollo, modernidad, colonialidad. **Revista de antropología experimental**, Jaén, n.13., p.67-83, 2013. Disponible en: <http://www.ujaen.es/huesped/rae/articulos2013/05quintero13.pdf> Último acceso en 15 feb 2014.

RIST, Gilbert. **El desarrollo: historia de una creencia occidental**. Madrid: Los libros de la Catarata. 2002.

SVAMPA, Maristella. Pensar el desarrollo desde América Latina. In: Massuh, Gabriela (ed.). **Renunciar al Bien Común**. Extractivismo y (pos)desarrollo en América Latina. Mardulce, Buenos Aires. 2012.

\_\_\_\_\_. Consenso de los commodities, giro ecoterritorial y pensamiento crítico en América Latina. In: OSAL (Buenos Aires: CLACSO) Año XIII, N° 32, noviembre. 2012a.

ZIBECHI, Raúl. **Política & Miseria**. La relación entre el modelo extractivo, los planes sociales y los gobiernos progresistas. Buenos Aires: La Vaca editora. 2011, 200f.